



AIBR
**Revista de Antropología
Iberoamericana**
www.aibr.org
Volumen 11
Número 2
Mayo - Agosto 2016
Pp. 273 - 294

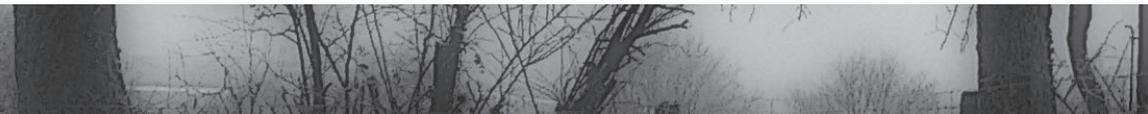
Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

**«La raza más desordenada del mundo»:
la dinámica del parentesco
entre los *calós* catalanes**

David Lagunas Arias
Universidad de Sevilla

Enviado: 08.01.2015
Aceptado: 15.05.2018

DOI: 10.11156/aibr.110206



RESUMEN:

La tentativa de este texto es contribuir a la etnología sobre los gitanos, y la antropología social en general, aportando reflexiones que son importantes para el presente y el futuro de los estudios sobre gitanos. Para ello realizo un análisis de la organización social y familiar de los gitanos catalanes (*calós*) de Mataró con el fin de presentar algunas pistas de investigación y orientaciones conceptuales. El funcionamiento flexible de las redes de parentesco bilateral, las categorizaciones en la terminología de parentesco y la antroponimia, las formas de nominación individual y familiar, y los sistemas de alianza aportan conocimiento crítico respecto a principios genuinos y categorías con capacidad explicativa de la antropología. Con ello intento aclarar algunos equívocos productivos en la etnografía sobre los sistemas de organización social de los gitanos.

PALABRAS CLAVE:

Gitanos catalanes, cultura, parentesco, linaje, ideología, teoría.

“THE MOST DISORDERED RACE IN THE WORLD”: THE DINAMYCS OF KINSHIP AMONG CATALAN CALÓS**ABSTRACT:**

The attempt of this paper is to contribute to the ethnology about Gypsies, and social anthropology in general for present and future of studies on Gypsies. The article makes an analysis of the social and familiar organization of the Catalan Gypsies (Calós) of Mataró and presents some clues of research and conceptual orientations. The flexible functioning of bilateral kinship networks, the categorizations in kinship terminology and anthroponymy, the forms of individual and family nomination, and the alliance systems provide critical knowledge regarding genuine principles and categories with explanatory power of anthropology in general. Thereby, I try to clarify some productive ambiguities in the ethnography about the social organization of the Gypsies.

KEY WORDS:

Catalan Gypsies, culture, kinship, lineage, ideology, theory.

Introducción

El concepto de «presencia» evoca, en un sentido filosófico, las nociones de «estar en el mundo», «estar presentes en la historia» a través de la cultura (de Martino, 1977). El estilo de vida —de estar en el mundo—, cultural y sociológicamente contingente y en constante reformulación de los *roma*¹ los ha transfigurado en buenos para pensarlos simbólicamente, buenos para discriminarlos políticamente, pero indigestos para pensarlos antropológicamente (Piasere, 1994). Es notoria la dificultad de la antropología para encajar en los marcos establecidos la fuerza singular de los *roma*, así como la ignorancia de sus contribuciones a la disciplina antropológica (Williams, 1994). En los últimos años se ha avanzado considerablemente en el estudio de las comunidades locales que forman el entramado de una *gypsy way* (Stewart, 1997), *le romanès* (Olivera, 2007) o *l'ensemble romanès*, un conjunto *fuzzy* y politético desde un punto de vista categorial y disperso desde un punto de vista geográfico (Piasere, 2015: 12). Este conjunto *romanès* lo conforma una gran variedad de grupos y de personas que dicen vivir o simplemente hacer las cosas a la manera *romanès*, expresión de un orden cosmológico diferente o en ocasiones opuesto al *gagikanès* (2015: 19-20). Este «aire de familia» entre grupos y personas (Piasere, 1995) es el punto de referencia de una posible etnología de la totalidad *roma* (Williams, 2011), la cual se construye idealmente a condición de partir de cero, haciendo *tábula rasa* con cada comunidad local (Williams, 1994) y, en consecuencia, adoptando una vigilancia epistemológica respecto a las generalizaciones y las extrapolaciones acríicas respecto a los grupos y personas *roma*.

En esta línea, nuestra tentativa consiste en repensar aspectos clave de una etnografía (Lagunas, 2005) que describe la presencia de un grupo gitano local perteneciente a esta totalidad *romanès*, los *calós* catalanes². Para ello, pretendemos arrojar luz sobre el debate acerca del sistema de parentesco *caló* a través de una actitud metodológica de contextualización en consonancia con la etnografía y los ejemplos empíricos concretos que se aportan como evidencia de la organización familiar y social de la sociedad *caló*. Este esfuerzo de contextualización se construye de dos formas:

-
1. El término *roma* engloba la diversidad de grupos existentes en Europa que hablan o no hablan la lengua romaní, así como las personas que se identifican a sí mismas como gitanos (*calós*), de origen ibérico.
 2. Los datos aportados provienen de la comunidad de *calós* de Mataró, Barcelona, cuya etnografía fue realizada entre 1994-1998.

Por un lado, tomando como punto de partida la propuesta de Piasere (1998 y 2015) para el estudio del parentesco a partir de las clasificaciones políticas y la lógica *fuzzy*. Así, el análisis del sistema de parentesco no es cuestión de «todo o nada» sino de gradación y de conexión entre valores medios, los cuales forman parte de un conjunto impreciso, matizado y borroso. De acuerdo con el análisis de Olivera (2007: 15), el conjunto *romanès*, a lo Wittgenstein, es una totalidad en movimiento —sin límites— que solo puede ser aprehendido desde el interior, no a partir de «cosas» concretas o abstractas, gestos y creencias que lo definirían, sino a través de los «hechos», las acciones en un contexto particular.

Por otro lado, frente a un exceso de abstracción y de conceptos teóricos, se parte de la base de la aceptación informada de los términos y descripciones de los *calós*. Durante nuestro trabajo de campo, uno de los discursos que nos resultaron de difícil comprensión fue el que da título a este texto: «*los Calós somos una de las razas más desordenadas del mundo porque más allá de los abuelos ya no nos acordamos de los parientes*». Aunque esta descripción hace referencia a la amnesia genealógica, trato de entender en un sentido amplio esta metáfora como traducción de la fluidez y flexibilidad de la organización familiar y social *caló*.

Es obvio que cada metodología sucesiva privilegia un campo y en el curso de los últimos años el estudio de los sistemas de parentesco ha sido relegado por los antropólogos, imaginando que la familia ha llegado a su fin. En el fondo ello puede ser una ilusión ideológica. Schneider (1984) —y antes Needham (1971)³— criticó la especialización de la antropología y se posicionaba frente a los antropólogos que habían hecho del parentesco un medio privilegiado para imaginar que los lazos creados por la procreación tenían un valor particular, como era el caso de la cultura occidental. El estudio del parentesco se ha revitalizado en años recientes con un nuevo cuerpo de perspectivas e ideas. Carsten (2004), por ejemplo, plantea un giro epistemológico de la antropología del parentesco en torno a la problemática de la relación entre lo biológico y lo social —ver Barry (2000), sobre el «renacimiento» del parentesco—.

La pregunta a la que intento responder es acerca de la originalidad del sistema parental y familiar de los *calós*, cuál es la lógica de sus estructuras internas y cómo funcionan sus sistemas conceptuales como mecanismos

3. Needham consideraba el parentesco una categoría imprecisa, «política», que designa fenómenos heterogéneos y distintos (Needham, 1975; Piasere, 1998: 67-70). Schneider examinó las categorías, símbolos y significados del parentesco norteamericano en relación a dos órdenes culturales: el orden natural (sustancia biogenética compartida) y el orden del derecho (código de conducta). Más adelante vuelvo a ellos.

clave en la reproducción cultural. Nos ubicamos en ámbitos de la antropología del parentesco como el estudio de los sistemas de descendencia y residencia, los sistemas de alianza y los sistemas de clasificación terminológica. Varios autores entre los que cabe destacar a Reyniers (1992), quien analiza a los *manouches* de Francia y Bélgica, Piasere (1985) y los *slovensko roma* —entre Italia y Eslovenia—, Williams (1984) y los *rom parizoske*, se interesan tanto por la reproducción cultural y familiar como la identidad de grupo construida desde la genealogía, con el fin de estimular la comparación cultural.

Nuestro análisis plantea una crítica al modelo de parentesco jural, basado en la teoría de linajes, propio del estructural-funcionalismo británico cuyo paradigma ha ido decayendo en la antropología de los *roma* y en las etnografías sobre los gitanos en particular. Partimos de la hipótesis de que el estructural-funcionalismo se caracterizaría por una gran riqueza etnográfica reducida a un molde rígido e inerte a causa de su actitud de defensa en pro de su carta de estatuto científico. Ello con el fin de que otras disciplinas respetaran su objeto científico, los pueblos exóticos, buscando que se produjera una interrelación e interdisciplinariedad y provocando que estas otras disciplinas se interesaran por ellos para validar sus modelos. En relación a la teoría de linajes, el primer investigador en tratar la estructura de linaje fue Evans-Pritchard (1977), describiéndola en su monografía sobre los *nuer*. Posteriormente, Radcliffe-Brown (1972) proporcionaría un tratamiento teórico. Sin embargo, no será hasta el trabajo de Fortes (1957, 1967) sobre los *tallensi* donde logra su principal formulación.

La categoría «linaje» aparece recurrentemente en la etnografía española para describir la organización social y familiar de los gitanos en el período comprendido entre mediados de los años 70 del siglo pasado y el nuevo milenio (San Román, 1976; Ardévol, 1987; Anta, 1994; Giménez Adelantado, 1994; Álvarez y Sánchez, 1995; Méndez, 1999: 25-32). La etnografía de Gay y Blasco (1999: 142-148) sobre los gitanos de Jarana, Madrid, aún apunta al concepto de linaje puesto que se refiere a la existencia de patrigrupos, unidades políticas activas que comparten la afiliación a una *raza* —que en la terminología de San Román (1976) se define como un linaje de filiación patrilineal— compuesta por hombres y mujeres de filiación patrilineal, con un nombre en común y ciertas obligaciones como grupo con personalidad jurídica. Gamella (1996) identifica un sistema de parentesco cognático y bilateral en la población gitana de Andalucía. Señala que «*estos grupos amplios de parentesco parecen ser clanes bilaterales con cierta preferencia patrilineal y patrilocal*» (1996: 379), y define a las parentelas

más operativas como «*secciones de clanes bilaterales*» (1996: 108). A pesar de lo problemático de esta afirmación y de que no aporta ejemplos empíricos, lo interesante de su aporte es que empieza a dudar del paradigma aceptado hasta ese momento: «*otros estudiosos (sobre todo San Román) han creído que tales grupos de parentesco eran patrilineales, esto es, linajes agnaticios y por tanto unilineales. Seguimos investigando este aspecto del parentesco gitano*» (1996: 379). Con esta última aseveración, Gamella demuestra que tiene muy presente la dinámica y de la dialéctica de las relaciones de parentesco, intuyendo la dirección hacia la cual apuntaban en ese momento.

Por mi parte, en las etnografías realizadas con los gitanos catalanes de Mataró y los gitanos andaluces de La Mina en Cataluña (Lagunas, 2005 y 2010), describo sistemas de parentesco cognáticos y bilaterales con un colorido/gradación patrilineal. Con ello, pretendo mostrar el paso de una ideología androcéntrica a un sistema bilateral, elástico, flexible y con un funcionamiento solo relativamente estructurado, pero muy diferente al concepto de «linaje», el cual es más propio del modelo *folk* de los gitanos. En lugar de la imagería arborescente del sistema de linajes, estática y dicotómica, el modelo parece funcionar como un rizoma, a lo Deleuze y Guattari, como red abierta, flexible y dinámica (Ferrari, 2010: 102 y ss.), pero se asemeja mucho más a lo que Piasere (2015) describe como un «bloque» compacto.

Posteriormente, Manrique (2008) ratifica la bilateralidad del sistema de parentesco de los gitanos de Morote y San Juan en Granada. Manrique muestra cómo la fuerte ideología androcéntrica se superpone a una organización bilateral del parentesco, lo cual habría transfigurado a los ojos de varios investigadores un sistema de filiación cognático a un sistema patrilineal (2008: 24).

La insistencia en la teoría de linajes es parte de un problema más general en los estudios sobre los *roma* como el empleo de teorías de segunda mano que no solo se autorrealizan sino que se perpetúan y perduran tenazmente, como indica la *numerización* de la gitanología (Piasere, 1991: 152 y 2004). No cabe soslayar que estos problemas aparecen porque los gitanos, y por extensión los *roma*, no han estado en igualdad de condiciones. La tentativa de este texto no consiste en la desacreditación de conceptos con capacidad explicativa y peso analítico como el de «linaje» sino en el rechazo a la aplicación de los útiles epistemológicos tomados de las etnografías africanas y, en específico la teoría fortiesiana, a los contextos propios de las comunidades gitanas ibéricas.

Cuestiones de cultura gitana

La institucionalización de los estudios gitanos en la antropología española fue influida por la necesidad de legitimación, al igual que el estructural-funcionalismo en sus orígenes. El intento de establecer académicamente la antropología sobre los gitanos condujo a los primeros antropólogos españoles a intentar establecerse como científicos desde mediados de los años 70 del siglo pasado, redundando en el estatuto científico y académico de la antropología, adquiriendo prestigio social y espacios en la institución universitaria tras el régimen franquista (Prat, 1992; Capel, 2009). El problema de la tendencia estructural-funcionalista en la etnografía española es que hubo muy poco diálogo y flexibilidad para aceptar que aparecían temas que alteraban su metodología, con lo cual se optó por no alterar la metodología y no centrarse en las ambigüedades tal como sí hizo Edmund Leach en sus obras tanto en Birmania como en la antigua Ceilán. La tradición etnográfica nacional, obstinada por la metodología estructural-funcionalista, habría buscado la coherencia metodológica y condicionado los estudios sobre el parentesco de los gitanos españoles. La falacia del estructural-funcionalismo es que inicialmente presenta una coherencia aparente, pero subestima las divergencias entre los contextos y los elementos empíricos, con lo cual los estudios han carecido de una adecuada contextualización. Podemos afirmar que la excesivamente esquemática teorización constituiría una falla académica (Lagunas, 2005: 95-96). En el tratamiento de los sistemas de parentesco gitanos se presentan ambigüedades y ambivalencias que orientan a plantear el tema con un esfuerzo traductor y diálogo con otras etnografías.

Inicialmente, recurrimos a los conceptos de base del parentesco (sangre, semen, parentela) para describir los fundamentos de la reproducción cultural de los *calós*. El problema a resolver consiste en cómo se produce el tránsito de una ideología fuertemente androcéntrica y falocéntrica a una sociedad bilateral *de facto* a partir de un núcleo de parientes de «sangre» prototípico que se extiende a los afines y a los parientes rituales. En otros términos, nos interesa la dialéctica entre un parentesco imaginado y un parentesco real a lo Morgan. A partir de aquí, destacamos dos dimensiones: por un lado, la noción de la «sangre» como definidora del parentesco y la identidad familiar; y por el otro, las alianzas matrimoniales como un elemento estructurador y político de las familias y de reproducción social de la comunidad.

El símbolo de la sangre (*sang*) explica la importancia de la consanguinidad entre los *calós*, aunado a una conceptualización particular de la etnoprocreación. A partir del símbolo de la sangre se asigna mayor

peso simbólico al «ser» (la sangre, ser descendiente de gitano) respecto al «hacer» (la ley, comportarse como gitano). La sangre no es un símbolo totalizador, sino que en la vida de los *calós* hay que tener presente otros aspectos como la convención social a la hora de la definición del parentesco, el cual se construye también con relaciones no-consanguíneas. Los *calós* afirman que en la comunidad local «todos somos familia». Esta metáfora se hace realidad a través de procesos activos que dotan de contenido emocional a las relaciones sociales. La consanguinidad es pensada simultáneamente como construida a través de las prácticas cotidianas y como un modelo pensado como innato (la herencia de la sangre). Ello denota la flexibilidad entre lo innato y lo construido, entre lo biológico y social. En este sentido, los *calós* describen el *roce* y el *trato*, los afectos y las emociones cultivadas en la cotidianidad de la vida social compartida, como acciones, conductas, que también construyen el parentesco. En la clasificación de parientes y no-parientes de sangre se omiten los atributos de conducta, pero el *roce* y el *trato* son parte del lenguaje de los afectos que crean relaciones de parentesco.

Piasere (1985: 106-107) describe la parentela de los *slovensko roma*, la *zlahtha*, no como un grupo social ni como pura categoría, ni tampoco como un grupo exogámico o grupo ceremonial, sino como una categoría pragmática que incluye a los considerados como parientes por ser frecuentados. Entre los *xoraxané romá*, el grupo amplio de consanguíneos, la *familja*, constituye un grupo personal que individualiza a los parientes por medio de la inclusión en círculos cuyo centro es *ego* y no por su colocación en una línea de descendencia. De este modo, no se forma un grupo aislado de la sociedad ni un grupo corporado y el límite de la *familja* varía según la memoria genealógica (Piasere, 1991: 9-10). Entre los *calós*, por un lado, la parentela no tiene proyección social al ser única para cada individuo; y por otro, el marco de referencia para la organización social de la «sangre» compartida no es el único sino hay que agregar el grupo de residencia local. Tanto la amnesia consanguínea y la distancia residencial (Héritier, 1981: 148) son funcionales al sistema cognático para la categorización de parientes: consanguinidad —*familia carnal, de sang, molta familia*—, localidad —*todos somos familia aquí*— y afinidad —*familia política*—.

El parentesco se vincula, por otro lado, con las representaciones culturales sobre las formas en que el cuerpo masculino y femenino se distinguen en relación a las ideologías de la concepción, lo que denominamos la *etnoembriología*. El modelo ideológico dominante sostiene que el hombre aporta el semen y el cuerpo de la mujer se constituye como receptáculo, el cual ejerce una causalidad metonímica sobre el esperma

que recibe; e. g., en relación al nacimiento un *onclo* (varón adulto) me explicaba por qué dos hijos de un padre que se ha casado dos veces son hermanos, mientras los hijos de distinto padre de una mujer que se ha casado dos veces son hermanastros: «*por la sangre, porque el hombre da el linaje*». Este deslizamiento semántico de la sangre como concepto bilateral de consanguinidad al de sangre paterna como lazo creador y transmisor de los genes refleja el peso simbólico de los hombres en la concepción y la filiación. Los hombres son los que transmiten los genes de la *raza*⁴ gitana, y ello indica que «linaje» se emplea como sinónimo de pedigrí o línea sanguínea. Significativamente, las mujeres responden a ello reivindicando una causalidad metonímica con el material que llevan encima: «*la mujer lleva al feto en la panza y le da la sangre*».

Las mujeres destacan la importancia del útero (la *panxa*) frente al semen: el niño se alimenta de la sangre materna y después de su nacimiento de la leche materna. Los hijos «son hijos» del grupo de mujeres locales, parientes o afines entre sí, más cercanos o lejanos, con o sin vínculos de consanguinidad, en una extensión sororal de la identidad local. En consecuencia, observamos cómo la transmisión a los hijos de la sangre paterna (semen) y la sangre materna (sangre y naturaleza de la mujer —matriz—) construye el parentesco bilateral. La primera identidad en la infancia se construye desde un concepto bilateral y extenso del parentesco, aunque esté influida por un fuerte androcentrismo social. Ello también se articula con la representación social en relación a la pureza sexual de la novia y la propincuidad, la tendencia de residencia virilocal que contribuye a estabilizar y dar colorido patrilineal a la estructura de la comunidad. La virginidad de la novia es impuesta para garantizar la paternidad del hombre. La pureza sexual aparece como condición asegurando la continuidad del «linaje» y patrimonio a los hijos. La importancia de la virginidad se simboliza en el peso simbólico de la sangre-esperma de los hombres.

Es imprescindible que este sistema asegure la transmisibilidad de las relaciones de alianza y de afinidad. El sistema de alianzas distingue entre consanguíneos no-esposables (primos-hermanos) y consanguíneos esposables (primos segundos), así como afines —los primeros hijos de afines no-parientes disponibles en la cadena colateral y los más cercanos genealógicamente— que se convierten en esposables (el primo del primo). Ambas categorías, consanguinidad y afinidad, están jerarquizadas de forma que la consanguinidad engloba a la afinidad. Un afín o un no-pariente puede convertirse en un cónyuge prohibido, como si fuera un consanguíneo, por medio de la frecuentación y el lazo afectivo (*roce, trato*) con

4. Los *calós* se refieren a razas sociales, aunque piensan que son una raza —biológicamente hablando— distinta al resto. Por respeto y fidelidad al contexto empleo el término.

un ego. Por ello, estas posiciones relativas (englobante/englobado) son reversibles, con lo cual las transformaciones contextuales son posibles: un consanguíneo alejado puede ser clasificado como un afín y un afín cercano puede ser clasificado como consanguíneo.

La práctica cotidiana entre los jóvenes *calós/ís* de llamarse entre sí *cosí/na*, *compare/comare* no es un mero juego lingüístico, sino que expresa un tipo de hermandad construida en el tiempo. Desde la adolescencia, los jóvenes de ambos sexos se relacionan afectivamente y anticipan el compadrazgo. Hablan de ello, juegan a ello y utilizan términos de apelación y expresiones cotidianamente para ir seleccionando *de facto* a sus futuros compadres y comadres, intensificando su relación de amistad o de parentesco o bien instaurando nuevas relaciones. Ello también se articula con el hecho de que los jóvenes son disuadidos de casarse con aquellos con los que han tenido *roce*, amistad o lazos afectivos, demostrando que no están tan alejados entre sí respecto a los parientes de sangre. Por tanto, existe una red de cuasi hermanas/os y parientes por el hecho de vivir juntos en la localidad, como si nos refiriéramos a primos y primas clasificatorias segmentadas localmente. La complementariedad de los lazos de compadrazgo, cuya operatividad es efectiva respecto a los hechos parentales (Pitt-Rivers, 1975), construye lazos afectivos y de reciprocidad.

Esta segmentación del grupo a nivel de localidad no se expresa en ningún término clasificatorio que designe a los hombres y las mujeres de una localidad como «hermanas/os». No obstante, se repite el mismo discurso: los de Mataró somos así; los de la plaza de España son diferentes; los de Gràcia hacen esto o lo otro. Por tanto, si hablamos de segmentariedad, y esta se revela parcialmente en el grupo local —no de parentesco (descendencia)—, se trata de una segmentariedad de localidad que construye una hermandad/sororato en la que un grupo de hombres y mujeres se piensan como si fueran familia. Así pues, hombres y mujeres tienen una doble identidad social: a) local: compartida por todos los hombres y las mujeres de una localidad, en la que se produce una ficción segmentaria residencial expresada en términos de parentesco de consanguinidad (*todos somos familia aquí*); y b) líneas de descendencia: no constituyen linajes ni clanes sino parentelas centradas en torno a *egos* masculinos con una fuerte ideología androcéntrica. Esto último coincide parcialmente con la descripción que realiza Olivera (2007: 276) de la parentela entre los *gabori* compuesta por grupos de descendencia, abstractos y maleables, e individuos constituidos en unidades domésticas. Del mismo modo, Manrique (2008: 314) se refiere a la indiferenciación entre los dos conceptos de «familia» entre los gitanos de Morote y San Juan: por un lado, la familia nuclear en tanto grupo de parentesco *ego-*

centrado; por otro, la familia extensa, basada en el reconocimiento de la descendencia de antepasados epónimos, semejante a la *vica* de los *rom kalderash* de Williams, y simbolizada en los sobrenombres familiares. La combinación entre consanguinidad y residencia construye el concepto «familia»: si se trata de grupos de parentesco dotados de una cierta permanencia es la descendencia común de un ancestro seleccionado la que forja el grupo, y nos referimos a la parentela; si el factor de permanencia es el grupo residencial, hablamos del grupo doméstico.

En suma, este nivel de segmentación del grupo articula la identidad de localidad. El comunalismo, la identidad que confiere el lugar de residencia, implica que el punto de referencia resulte más o menos constante. El hecho de vivir juntos en la misma localidad convierte a los *calós* en un poco más parientes entre sí.

La presencia

Si los *calós* han de mantener, según su tradición, los lazos que les unen como grupo diferenciado, las alianzas matrimoniales entre las diversas familias constituyen el proceso a través del cual la comunidad se reproduce, se perpetúa fiel a sí misma, y mantiene una presencia en el mundo. Ello se plantea desde dos puntos de vista: por un lado, considerando el potencial político del matrimonio en la estructuración del orden social (Piasere, 2015: 9); por el otro, identificando el sistema matrimonial como parte del conjunto *romanès*.

El sistema *caló* tiene una gran plasticidad que le permite dilatar o constreñir el espacio de relaciones sociales a través de las alianzas matrimoniales y alianzas políticas. Entre los *calós*, casarse con un individuo de fuera de la localidad es más usual que casarse con alguien de la misma por el hecho de haber convivido y haber crecido juntos. La exogamia de localidad es una opción más riesgosa puesto que las familias locales son mejor conocidas. El intercambio matrimonial y la exogamia de localidad obligan al intercambio y transferencia de dones rituales entre sujetos y grupos de otras localidades catalanas, siendo algunas de ellas más propensas al intercambio, especialmente las comunidades *calós* del barrio de Gràcia y Hostafrancs de Barcelona. Esta articulación regional de las redes de intercambio se articula con un primer nivel de endogamia en el ámbito de la parentela cercana de la propia comunidad o de otra; un segundo nivel endogámico que incluye a otros no-parientes o parientes lejanos de la misma u otra comunidad; y un tercer nivel exogámico, intercultural (*payos* —no gitanos—, gitanos castellanos), más abierto.

La fluidez del mundo social *caló* y el aspecto coyuntural en sus lógicas dan lugar a efectos particulares. En este sentido, el ideal matrimonial de casarse entre *calós* y con familias conocidas —más factible si hay relaciones de parentesco cercanas— es un elemento ideológico, considerándose ejemplar para el sostenimiento del orden social. Estadísticamente este ideal es importante, ya que aproximadamente un 30% de las alianzas matrimoniales se realizan con «el primo del primo», el 20% entre primos de segundo grado, mientras que el matrimonio con el primo hermano es residual. Estas prácticas matrimoniales reflejan una parte de las continuidades del conjunto *romanès* que define Piasere (2015). Por un lado, en los matrimonios entre primos de segundo grado, la gradación patrilineal se identifica en la preponderancia de los matrimonios entre primos paralelos patrilaterales, ratificando una línea consanguínea patrilateral masculina. Esta preferencia por casarse con los primos paralelos patrilineales de segundo grado es semejante a la tendencia observada entre los *roms abruzzessi* (Manna, 1996: 48; Lagunas, 2005: 259; Piasere, 2015: 92). Probablemente, evidencie la realización, en versión «débil», del «principio agnático» de Laurent Barry, atenuado por el carácter ampliamente cognático de la sociedad (2015: 93).

Por el otro, el matrimonio con «el primo del primo», descrito por un interlocutor *caló* como una «cadena», ha llamado la atención de varios etnógrafos: reencadenamiento de alianzas (Jolas, Verdier, Zonabend), primos indirectos (Ferry y Guignard), primos de primos (Solinas), coafinidad (Barry). En el conjunto *romanès* también ha sido registrado entre los *travellers* irlandeses y los *slovensko roma* (2015: 96-97). Este tipo de matrimonio reemplaza al matrimonio con el primo de primer grado, prohibido por los códigos civiles y canónicos *payos*, cumpliendo la función, en términos de Patrick Williams, de «coagulación» del grupo (2015: 98).

Las estadísticas muestran que, contra la endogamia sociobiológica, la endogamia no es tan cierta, ya que los primos segundos la eluden, al igual que el matrimonio del «primo del primo». Los límites de la familia son difusos y se recurre a la memoria genealógica, la cual empieza a fallar a partir de la segunda generación ascendente (Gay-Blasco, 2001), para ratificar los límites de la exogamia hasta los primos segundos. Prácticamente la mitad de los matrimonios se realizan tanto en el espacio de la consanguinidad, allí donde cesan las prohibiciones, como en la afinidad que rodea el espacio de la parentela, el cual coincide con las parentelas consanguinizadas. No obstante, un matrimonio abre automáticamente las posibilidades de otro matrimonio entre los miembros de las mismas familias o de las mismas parentelas (2015: 127). Esta combinación proporciona un sistema alterno de alianzas que refuerza la estructu-

ra de parentesco bilateral. La ideología androcéntrica existente no refleja una estructura formal de linajes como si se tratara de grupos corporados, los cuales se casaran entre sí por derecho público o por una teoría de relación política. Pero el acto matrimonial es político a nivel de hecho familiar, como muestran las preferencias puesto que se insiste en el hecho de buscar personas conocidas (*ser de buena familia*). La preferencia por casarse con gitanos catalanes es una expresión del *ethos* comunitario. No obstante, existe un porcentaje significativo de alianzas con *payos* (15%) que no compromete las fronteras simbólicas, lo cual denota la relativa apertura al intercambio con la sociedad global, más favorable para los hombres *calós* que se casan con *payas* que para las mujeres *calís*.

Por tanto, el sistema de parentesco se bilateriza a cada generación. El principio exogámico de familia de sangre hasta los primos hermanos funciona para abrir la alianza al campo de la parentela no aislada y de la afinidad. Aunque la consanguinidad une a padres a hijos y es bilateral, existe una tendencia a la residencia posmarital virilocal y/o patrilocal (transitoria) en la que la coresidencia favorece la familia extensa. En esto consistiría el fondo histórico de la continuidad y el hecho de la propinquidad a la hora de escoger cónyuge, ya sea en la consanguinidad (más diluida) o la afinidad, que mantiene la interrelación de las parentelas. La propinquidad trabaja a favor del androcentrismo social pues favorece la estabilización de los varones en la localidad, así como la gradación patrilineal en las identidades sociales asociadas a los sobrenombres familiares ya que hay más probabilidades de que los hijos varones casados residan cerca de su familia. Y a pesar de que la residencia posmatrimonial refleja una tendencia patri y virilocal que estabiliza parcialmente las líneas agnáticas, la pareja recién casada escoge la localidad donde residir también por motivos pragmáticos.

Fluidez y flexibilidad social

La cuestión de las solidaridades y estructuras agnáticas es un tema clave en el análisis de la organización social de los *calós*. En el análisis de los sistemas de parentesco gitanos no existen tópicos sino relaciones dialécticas y representaciones, lo cual no se ha reflejado suficientemente en las etnografías donde aparecen confusiones frecuentes respecto a las categorías empleadas (linaje, familia, clan). Los *calós* emplean términos como *raza*, *linaje*, *familia* o *clan* con diversos significados. Los *calós* no tienen un concepto de *clan* como la definición antropológica (conjunto de linajes exogámicos), sino que lo emplean como metáfora de la agrupación de parientes.

Paralelamente, emplean nombres y apodos familiares para segmentar las redes de parientes que no son estrictamente patrilineales ni son «linajes». El origen de estos apodos es diverso en función de si designa la localidad de origen, características físicas, apellidos, etc. La función de identificación y el nivel generacional de quien los emplea se encuentran imbricados: «*los sobrenombres de familia es una cosa más de los viejos. Son razas... bueno, no son razas, es para saber de qué familia eres*».

El hecho de que todos se consideren parientes, en mayor o menor grado, se extiende a toda la comunidad. Olivera (2007: 269) indica, en relación a los *roms gabori* de Transilvania, que esta locución «*Sa jek njammo*» (todos somos parientes) no es solo una manera de hablar, sino que los *gabori* son parientes efectiva y potencialmente. La consideración de que «aquí todos somos parientes» aparece recurrentemente en las etnografías sobre los *roma*, siendo emblemática de un principio de elección cultural *romanès*: en las comunidades locales no es posible leer los lazos por sí solos, no existen las tramas de una red, y los «hilos» saturan el espacio; lo que finalmente aparece es un «bloque» compacto, el cual se construye con la ayuda de todos los lazos estrechos posibles (Piasere, 2015: 125-126).

Paralelamente, es importante señalar la enorme diversidad y creatividad cultural de los gitanos en relación a los sistemas de parentesco. Por ejemplo, Manrique (2013) identifica una preponderancia de los lazos uterinos en el uso de los términos *chachi* y *chacha* en las designaciones de la consanguinidad y la afinidad de las mujeres gitanas, de manera opuesta a la ideología fuertemente androcéntrica entre los gitanos de Morote y San Juan. En este sentido, Williams (1996: 290) afirma que los rasgos culturales de los *roma* no se limitan a aquello de lo cual son su signo como es el caso del análisis comparativo realizado por Piasere (1994) de los sistemas de parentesco de los *xoraxané romá*, los *rom vlxax* de Hungría, los *slovensko roma*, y los *rom kalderash* de Francia. Piasere demuestra que en estas comunidades la lógica de los términos de parentesco utilizados no remite a sus sistemas originarios, sino que depende de las instituciones propias de cada comunidad, siendo susceptible de modificarse en el tiempo según las variaciones de la situación histórica específica de cada comunidad.

La perspectiva del linaje como ideología (Watson, 1985; Holy, 1986) constituye una abstracción y un objeto de crítica en la etnografía de los gitanos. Nuestro análisis parte de la relación entre fenómenos sociales y culturales según un criterio de densidad de las relaciones sociales que tienen lugar. La densidad de relaciones entre las redes y mallas familiares en forma de «bloque» y su naturaleza fluida y flexible contradice un hipoté-

tico sistema segmentario de linajes. En sentido estricto, en un sistema de linajes, cuando un elemento social dialoga le responde un elemento social homólogo. A diferencia de la teoría, entre los *calós* puede aparecer una historia de relaciones conflictivas entre la red familiar, pero no mutuas y simétricas con segmentos de igual condición.

La filiación, como concepto antropológico, es una manera de pensar que conduce fácilmente al concepto de linaje. Se postula la relación de unas personas concretas con unos antepasados fundadores de ese orden social. Para la existencia de un linaje es necesaria la referencia a una idea de un antepasado común fundador —no la relación de parentesco—. En sentido estricto, la función del linaje es ritual (culto a los antepasados) y política (derechos corporativos de los miembros del linaje). Adicionalmente, el parentesco brinda una segmentación del linaje. Lo importante en un sistema de linajes es el acto fundacional y creador del orden social, formulando los derechos de los individuos —no la relación de parentesco—. Ello implica la distinción entre parentesco y familia: la familia es una institución más excluida de los derechos de parentesco si este lo entendemos como linaje. Así, en el modelo africano, la identidad del individuo proviene del linaje, no de la familia, el cual constituye un postulado ideológico.

En el caso que nos ocupa, debemos anotar un aspecto importante y que ha generado cierta confusión. Si bien entre los *calós* la terminología es bilateral y no hay una sociología de parentesco patri o matrilineal, la cultura e identidad de línea de descendencia —con el mayor peso simbólico de los hombres— es muy importante. Esta identidad de línea se realiza cotidianamente en sus diversos aspectos (identidad, política, conflicto, etc.), si bien ello no se refleja en la terminología de parentesco. Podría pensarse en criterios que permitan discernir grupos de parentesco, pero ello es una virtualidad por varias razones. Primero, porque no existen grupos o patrigrupos operativamente definidos para la actividad en común según criterios normativos y de derecho de pertenencia. Segundo, el reclutamiento hipotético para esos grupos no está definido de manera precisa; solo cuando hay un conflicto pueden verse las lealtades familiares más allá de la familia nuclear y la parentela cercana. Y tercero, los *calós* reconocen la descendencia, pero se supedita a un criterio de reconocimiento del parentesco a través de la colateralidad horizontal («*su padre y mi madre primos hermanos*»); es una cuestión de énfasis, ya que proyectan la descendencia desde un enfoque colateral —más que lineal— como un mapa cognitivo.

La trama del parentesco entre los *calós* no es equiparable al caso *tallensi* y la estructura de linajes clásica descrita por Fortes (1957 y 1967).

El sistema *caló* no se construye a partir de la fusión e integración social, política y de parentesco de los *tallensi*. Fortes señala que su experiencia entre los *tallensi* le mostró que estos poseían un modelo —no elaborado conscientemente— que constituía una estructura equilibradora, mientras que Radcliffe-Brown lo teorizaba como una idea abstracta, no como institución equilibradora. Los *calós* no poseen la idea abstracta de un orden, el cual, y cumpliendo una serie de condiciones (consistencia, coherencia y continuidad) como describe Fortes, actúe como principio organizador de las prácticas sociales. El mayor inconveniente de la teoría de Fortes es la propia totalidad del modelo: todo queda explicado a partir de este principio rector, el linaje, cuando este principio puede reflejar meramente los intereses de un grupo dominante (ver la crítica de Worsley, 1956).

El modelo de linajes presenta fisuras en su propia formulación, pues no resulta tan monolítico como aparenta, tanto en el momento que Fortes lo enuncia como cuando se proyecta posteriormente al resto de África, Asia y Oceanía, incluso Europa. Y las comparaciones han sido generalmente difíciles (Blok, 1974, sobre la mafia en Sicilia; López Bargados, 2003, sobre el caso mauritano). La teoría de linajes se construye como ideología y no constituye una explicación total de la sociedad, sino que puede verse como posición parcial, intentando ver si existen otras ideologías y cómo es que predominan unas sobre otras. El linaje, bajo este punto de vista, debe entenderse como un elemento de estudio y no como una herramienta de explicación total. Así, la idea del linaje como un grupo corporado que celebra su unidad ritual y que está basado en una descendencia demostrable de un ancestro común (en menor medida el concepto de *clan* y *tribu*) ha podido dar pie a la confusión entre una línea de descendencia y un linaje corporado organizado en torno a los principios de descendencia (Watson, 1982: 594).

Por nuestra parte, el concepto de línea de descendencia lo empleamos en relación a los *calós* en el sentido de una cadena genealógica lineal de un antepasado a un *Ego*, en la cual los anillos de la cadena pueden ser masculinos o femeninos o ambos. Este término se acomoda a las sociedades que hacen uso de un principio de descendencia pero que no forman grupos (Ariotti: 211), aunque pueden transmitir nombres, títulos u otros derechos. Casi todos los *calós* tienen una línea o más trazada a partir de la patrilinea o la matrilinea, o ambas, no un trazo unilateral que conforme un grupo de parientes por sangre. Esta noción simbólica de pertenencia tiene una dimensión categorial —no grupal, no corporada— y es funcional en la identificación de familia que discrimina categorías de parientes dentro de la descendencia. En suma, los *calós* construyen una identidad social de líneas de descendencia sanguíneas cuyo funcionamiento es laxo.

Los sistemas de nominación (nombre propio —diminutivos, aumentativos...—, apodos —individuales y familiares—, apellidos, *malnoms*, etc.) son la expresión de los sistemas de clasificación que ayudan a clasificar e identificar a los individuos, y que además pueden agregárseles connotaciones simbólicas. Así ocurre cuando un apellido se utiliza para representar una red determinada de parientes o cuando la invocación a una línea sanguínea puede simbolizar la virtud de pertenecer a una familia de atractivo físico o atributos que se suponen comparten todos sus miembros y se transmiten generacionalmente. En específico, el sistema *caló* se relaciona con el cambio de una sociedad que invoca pedigrís (no equivalentes a «linajes») y estatus a nuevas formas sociales.

Las parentelas consanguinizadas son operativas, sin transformarse en un grupo corporado que actúe como tal (Appell, 1983). En este sentido, la grupalidad es parte de una categorización selectiva del universo de parientes y se produce así un uso mnemotécnico y perpetuación de los pedigrís y las genealogías. No obstante, este es un proceso abierto en el cual puede surgir el conflicto entre la ideología y la práctica. Tampoco se observan actividades o transmisión de derechos y obligaciones propias de linajes o grupos corporados: exogamia, reglas de tipo clasificatorio o relaciones de reciprocidad propias de las sociedades patrilineales.

Tanto hombres como mujeres pueden crear mayor gradación patrilineal o matrilineal, siendo estos ideológicamente equivalentes. Si bien la orientación patrilineal en la transmisión de apodos familiares se expresa como ideología del recuerdo de antepasados masculinos, este colorido patrilineal puede ser una de esas apariencias (Héritier, 1996: 43) de la existencia de la filiación patrilineal en sociedades, de hecho, bilaterales. La identificación del número de colaterales es similar a la de lineales (tres generaciones: abuelo/padre/nieto) y de ahí la importancia de una bilateralidad en el campo de la afinidad compensada por el lado paterno y materno. Esta importancia de la bilateralidad está en consonancia con la disyunción que Olivera (2007: 273) identifica en los *gabori* entre la verticalidad de la ideología y la lógica de la filiación *lignagère* respecto a la horizontalidad de la colateralidad y la alianza, prevaleciente en la práctica de la parentela a nivel cotidiano.

La terminología de referencia y apelación refleja tanto los órdenes de familia como el orden social y político. La terminología tiene un fuerte componente clasificatorio a través del uso extensivo de términos de respeto a los mayores y ancianos de la comunidad —*onclo/tía*—, así como horizontalmente —*primalo, cosíl/cosina, compare/comare*—. El hecho de ser pariente y/o corresidente atenúa la distinción entre términos de apelación y referencia puesto que los términos se encuentran

atravesados por los afectos y el significado moral que posibilita un uso táctico (Bloch, 1971).

Tanto la autoridad de los hombres de respeto como la importancia de los difuntos, la fusión terminológica y la utilización de pocos términos que cubren diversas categorías de parientes, así como los apodos familiares serían parte de las «apariencias de un sistema de linajes» (Williams, 1984). Lo que algunos autores denominan linajes o clanes son en realidad parentelas centradas en torno a *egos* masculinos que pueden funcionar ocasionalmente como patrigrupos, pero que son fundamentalmente diferentes de los linajes (Kaprow, 1978 y 1980; Williams, 1984; Piasere, 1991; Lagunas, 2005). A nivel simbólico e ideológico, la identidad de grupo —bilateral— es atravesada por el fuerte androcentrismo social. Con ello, se expresa, por un lado, una memoria larga, la cual se interseca con el espacio particularmente dinámico de la parentela, de memoria corta y sujeto a contingencias. Por otro, refleja la tentativa de retener el tiempo del fluir generacional (Palumbo, 1997: 57-67) en donde los muertos también cuentan como antepasados epónimos. La identidad y el colorido patrilineal en la antroponimia grupal la tienen más los muertos que los vivos. El colorido debe hacerlo la gente, i. e., los integrantes vivos de las líneas consanguíneas. Así, se van perdiendo términos a medida que la misma lateralidad se va perdiendo. Es una pérdida tanto de estructura general de la sociedad —la extinción de los apodos familiares existentes— así como de la cantidad de miembros vivos que los integran.

Conclusión

La brecha entre las clasificaciones y el parentesco, así como las relaciones fluidas en materia de parentesco y filiación, muestran que las prácticas sociales enseñan más de lo que los conceptos y los símbolos ocultan. La organización social y familiar de los *calós* es una dimensión clave en la reproducción cultural de la comunidad, el «adentro», y el parentesco constituye una dimensión insoslayable. Al final de este recorrido hallamos un sistema de parentesco complejo a nivel de realizaciones, pero no de terminología; la existencia de una ideología del recuerdo de los difuntos y una identidad en el tiempo; y una naturaleza fluida y flexible en su organización social y familiar con una temática de reciprocidad en el interior del grupo. La congruencia de todo ello es que los *calós* son y se piensan como parientes en el interior del «bloque».

La estructura social es fluida, de cambio continuo, a partir del ciclo de reproducción doméstico —determinando la identidad del individuo a

partir del ciclo doméstico en que se encuentra—, reflejando una enorme fluctuación y dinamismo en el nivel territorial. La identidad individual y social viene determinada por líneas de sangre y parentelas que van transformándose según el ciclo de la vida. Se trata de un fenómeno social fluctuante y amorfo que no tiene una relación de correspondencia de tipo segmentaria. Los *calós* combinan de manera flexible dos grandes principios: la afinidad y la consanguinidad, la lateralidad y la linealidad, la alianza y la descendencia. Ello nos indica que son creativos culturalmente y alternan diversos criterios en su edificio social para afrontar mejor las complejidades sociales. Por tanto, no dialogan con lo que esperamos ni tampoco aparece el lenguaje del parentesco clásico, sino que su sistema dialoga con un sistema igualmente complejo como el nuestro expresando su libertad de elección.

La unidad social es una potencialidad que se cultiva cada día a través de las relaciones de reciprocidad. Es la idea de estar juntos, la frecuencia fluctuante concreta de coincidencia y recurrencia, la que construye las identidades. Es la sensación de comunidad, no una realidad objetiva, la que se capta. El deseo de estar juntos y hacer las cosas juntos —una idea muy vaga pero aplicable— construye el edificio de la sociedad *caló*. El hecho es que con la vida en común en el espacio de la comunidad local los amigos se convierten en parientes. No se trata de relaciones ficticias sino de relaciones construidas y reales a la vez. Estas relaciones muestran que los términos de parentesco no corresponden solamente a relaciones genealógicas sino a relaciones entre categorías de individuos manteniendo las mismas relaciones que se esperan entre parientes consanguíneos.

¿Qué peso tiene la alianza y qué peso tiene la descendencia como medio de organización? La alianza posibilita la permanencia de la presencia en el mundo de los *calós*, mientras la ideología de la consanguinidad construye una sociedad de tipo bilateral. La dimensión clave para el análisis es el mantenimiento de la presencia de los *calós* (la división *payol* gitano) a través de la red de alianzas local y regional que prioriza casarse dentro del grupo. Ello se realiza poniendo en cuestión una supuesta endogamia sociobiológica, argumentando que la combinatoria permite eludir la consanguinidad y ubicar la elección en los límites de la parentela.

Los *calós* construyen y reformulan permanentemente un sistema de parentesco que se bilateriza a cada generación. La bilateralidad también se explica por el reconocimiento —parcial— de la identidad y las actividades del género femenino. Por ello, se revelan las tensiones y relaciones dialécticas entre un sistema de parentesco fuertemente agnático a nivel ideológico y una realidad bilateral. El colorido patrilineal es un aspecto de énfasis y peso simbólico de los hombres en la etnoembriología, la

antroponimia, las pautas residenciales, las estrategias matrimoniales y en los asuntos públicos. Entre los *calós*, la antroponimia grupal expresa la acumulación de capital simbólico de las familias, con líneas de sangre preferentemente patrilineales. Si bien la terminología es bilateral y no aparece una sociología de parentesco patrilineal en *strictu sensu*, la cultura e identidad patrilineal atraviesan la bilateralidad.

El parentesco es un dinamismo y es una trama. Constituye un conjunto de relaciones que se expresa en formas sociales y culturales dinámicas. Los *calós* expresan el dinamismo y la fluidez de sus sistemas de organización social de forma poética: somos «*la raza más desordenada del mundo*». Probablemente ello sea una metáfora de su creatividad cultural. Las historias familiares y el ciclo de reproducción doméstico construyen la historia de este pueblo, continuamente fluctuante. Hemos tratado con individuos y familias que se asocian fluidamente haciendo una unidad general —única regla de asociación social— y es ese tejido de fuerzas que va densificándose en un momento determinado lo que captamos. Así es como los *calós* pueden hacer la sociedad que quieren y tanto el hecho generacional como el hecho sexual son dos constreñimientos importantes que construyen el edificio político del parentesco.

Referencias Bibliográficas

- Alvarez, A. y Sánchez, J.A. (1995). *Sabor de rumba. Identitat social i cultural dels gitanos catalans*. Lleida: Pagès.
- Anta, J.L. (1994). *Donde la pobreza es marginación. Un análisis entre gitanos*. Barcelona: Humanidades.
- Appell, G.N. (1983). Methodological Problems with the Concepts of Corporation, Corporate Social Grouping, and Cognatic Descent Group. *American Ethnologist*, 2(10): 302-311.
- Ardévol, E. (1984). *Antropología urbana de los gitanos de Granada*. Granada: Ayuntamiento de Granada.
- Ariotti, M. (2000). *Introduzione all'antropologia della parentela*. Milano: Angeli.
- Barry, L.S., (Sous dir). (2000). Question de parenté. *L'Homme*, 154-155.
- Bloch, M. (1971). The Moral and Tactical Meaning of Kinship Terms. *Man*, n.s. 1:79-87.
- Blok, A. (1974). *The Mafia of a Sicilian Village, 1860-1960: A Study of Violent Peasant Entrepreneurs*. Cambridge: Waveland Press.
- Capel, H. (2009). La antropología española y el magisterio de Claudio Esteva Fabregat. Estrategias institucionales y desarrollo intelectual en las disciplinas científicas. *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, Universidad de Barcelona*, XIII(287). En <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-287.htm>. Accedido el 10 de abril de 2014.
- Carsten, J. (2004). *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

- De Martino, E. (1977). *La fine del mondo*. Turín: Einaudi.
- Evans-Pritchard, E.E. (1977). *Los Nuer*. Barcelona: Anagrama.
- Ferrari, F. (2010). O Mundo Passa. Uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros. Tesis doctoral. São Paulo.
- Fortes, M. (1967). *The Dynamics of Clanship among the Tallensi, being the First Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe*. London: Oxford University Press.
- Fortes, M. (1957). *The Web of Kinship among the Tallensi. The Second Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe*. London: Oxford University Press.
- Gamella, J.F. (1996). *La población gitana en Andalucía. Un estudio exploratorio de sus condiciones de vida*. Sevilla: Junta de Andalucía.
- Gay y Blasco, P. (2001). We Don't Know Our Descent: How the Gitanos of Jarana Manage the Past. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7(4): 631-647.
- Gay y Blasco, P. (1999). *Gypsies in Madrid. Sex, Gender and the Performance of Masculinity*. Oxford: Berg.
- Giménez Adelantado, A. (1994). El grupo étnico en el medio urbano: gitanos en la ciudad. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Héritier, F. (1996). *Masculino y femenino*. Barcelona: Ariel.
- Héritier, F. (1981). *L'exercice de la parenté*. Paris: Gallimard.
- Holy, L. (1986). *Strategies and Norms in a Changing Matrilineal Society. Descent, Succession and Inheritance among the Toka of Zambia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaprow, M.L. (1980). Review of the Kalderash of Eastern Canada. Matt T. Salo and Sheila M. G. Salo. *American Anthropologist*, 82: 639-640.
- Kaprow, M.L. (1978). Divided we Stand: A Study of Discord Among Gypsies in a Spanish City. Tesis doctoral. Columbia University.
- Lagunas, D. (2010). *Segregar, producir, contestar. Una etnografía con gitanos andaluces de La Mina*. Madrid: Entimema.
- Lagunas, D. (2005). *Los tres cromosomas. Modernidad, identidad y parentesco entre los gitanos catalanes*. Granada: Comares.
- López Bargados, A. (2003). *Arenas coloniales. Los Awlad Dalim ante la colonización franco-española del Sáhara*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Manna, F. (1996). Rom abruzzesi: nomadi o sedentari? En *Italia Romani*. L. Piasere (a cura di). Roma: CISU.
- Manrique, N. (2013). Un vocabulaire de parenté gitan. Une terminologie marquée par le don. *L'Homme*, 205: 35-54.
- Manrique, N. (2008). 'Sois généreux!' Du don comme principe structurant de l'organisation sociale des Gitans de deux petits bourgs andalous (Espagne). Tesis de Antropología Social. Paris: EHESS.
- Méndez, C. (1999). *Travesías soterradas. Las trayectorias de la población gitana en dos barrios diferenciados: La Mina y Torre Romeu*. Trabajo de Investigación para la obtención del título de Master en investigación básica y aplicada en antropología social y cultural. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Needham, R. (1975). Polythetic classification. *Man*, 10:349-367.

- Needham, R. (1971). Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage. En *Rethinking Kinship and Marriage*. R. Needham, Comp. London: Tavistock.
- Olivera, M. (2007). *Romanès: ou L'intégration traditionnelle des Gabori de Transylvanie*. Nanterre: Université Paris X.
- Palumbo, B. (1997). *Identità en el tempo. Saggi di antropologia della parentela*. Lecce: Argo.
- Piasere, L. (2015). *Mariages romanès. Une esquisse comparative*. Firenze: Seid.
- Piasere, L. (2004). *I rom d'Europa. Una storia moderna*. Bari: Laterza.
- Piasere, L. (1998). Le culture della parentela. Un approccio cognitivo fuzzy. En *Le culture della parentela e l'esogamia perfetta*. L. Piasere y P. G. Solinas. Roma: CISU.
- Piasere, L. (1995). Introduzione. En *Comunità girovaghe, comunità zingare*. L. Piasere (a cura di). Napoli: Liguori Editori.
- Piasere, L. (1994). Les Tsiganes sont-ils 'bons à penser' anthropologiquement? *Études Tsiganes*, 4(2): 19-38.
- Piasere, L. (1991). *Popoli delle discariche. Saggi di antropologia zingara*. Roma: CISU.
- Piasere, L. (1985). *Mare Roma, catégories humaines et structure sociale. Une contribution à l'ethnologie tsigane*. Paris: EHESS.
- Pitt-Rivers, J. (1975). Parentesco: seudoparentesco. En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, VII. D. Sills, Ed. Madrid: Aguilar.
- Prat, J. (1992). *Antropología y Etnología. Las Ciencias Sociales en España. Historia inmediata, crítica y perspectivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid/ Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Madrid.
- Radcliffe-Brown, A.R. (1972). *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Península.
- Reyniers, A. (1992). La roue et la pierre. Contribution anthropo-historique à la connaissance de la production sociale et économique des Tsiganes. Tesis doctoral. Université de Paris V-Sorbonne.
- San Román, T. (1976). *Vecinos gitanos*. Madrid: Akal.
- Schneider, D. (1984). *A critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Stewart, M. (1997). *The Time of the Gypsies*. Boulder: Westview Press.
- Watson, J. (1982). Chinese Kinship Reconsidered: Anthropological Perspectives on Historical Research. *China Quarterly*, 92: 586-622.
- Watson, R.S. (1985). *Inequality Among Brothers. Class and Kinship in South China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, P. (2011). Une ethnologie des Tsiganes est-elle possible ? *L'Homme*, 197: 7-23.
- Williams, P. (1996). Ethnologie, déracinement et patrimoine. À propos de la formation des traits culturels tsiganes. En *L'Europe entre cultures et nations*. D. Fabre, Ed. Paris: Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Williams, P. (1994). Introduction. *Études Tsiganes*, 4(2): 4-7.
- Williams, P. (1984). *Marriage Rom. Une cérémonie de fiançalles chez les Rom de Paris*. Paris: L'Harmattan.
- Worsley, P.M. (1956). The Kinship System of the Tallensi: a Revaluation. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 86: 37-75.